

# 法論 (dharmavāda) の上座部 (Theravāda) 版

Y. カルナダーサ

玉 井 威 訳

ここに dharmavāda として提示せられているものは、経験に基づく存在の特質を、dharma という術語の下に採用せられた存在の基本的構成要素に基づいて、説明せんとするアビダルマ的教義のことである。その説一切有部 (Sarvāstivāda) 版は、中観派 (Mādhyamaka) の側からの批判とともに、多くの近代の学者によって、批判的に研究されてきた。しかしながら、その上座部版は徹底的には扱われないままになっている。パーリ論蔵の諸論書中にそれが提示せられているという事実は、その最初期の諸形態の一つ——たとえ最初ではないにしても——であることを意味しているのだ、と信すべき正当な理由がある。しかしながら、その最も発達した形では、それはスリランカの三蔵後の註釈文献や、中古期のアビダンマ的綱要書——『アビダンマッタサンガハ』 (Abhidhammatthasaṅgaha) のようないわゆる“小指のマニュアル”——において見られる。この目下の研究においては、その起源と発展の跡をたどることと、それが、いかにして他の二つのアビダンマ的展開、つまり唯名的で概念的なもの (paññatti) という範疇と二諦説の二つ——その両者とも法理論に必然的に伴うものと考えられるが——に展開していったかを示す、というこの二つの試みがなされるであろう。

六

法論 (dhammavāda) はアビダンマの刷新ではあるけれども、その形

成とそれの基本的要素の原因となった先行の諸傾向は、経験的個人存在を外的世界との関連から分析しようとする初期仏教聖典までさかのぼってたどることができる。ブッダの説法の中には、次のような五つの分析がある。

まず第一は、名 (nāma) と色 (rūpa)<sup>(2)</sup> とに分析するもので、それは経験的個人存在の二つの主要な構成部分、すなわち精神面と肉体面とを表すという意味において、最も基本的なものである。第二は、五蘊 (khandha) すなわち色 (rūpa)、受 (vedanā)、想 (saññā)、行 (saṅkhāra)、識 (viññāna) に分析するもの<sup>(3)</sup>である。第三は、六界 (dhātu) すなわち地 (paṭhavi)、水 (āpo)、火 (tejo)、風 (vāyo)、空 (ākāsa)、識に分析するもの<sup>(4)</sup>である。第四は、十二処 (āyatana) すなわち眼 (cakkhu)、耳 (sota)、鼻 (ghāna)、舌 (jihvā)、身 (kāya)、意 (mano)、色 (rūpa)、声 (sadda)、香 (gandha)、味 (rasa)、触 (phoṭṭhabba)、法 (dhamma) に分析するもの<sup>(5)</sup>である。第五は、十八界 (dhātu) に分析するものである。これは十二処を更に詳細にしたもので、六根とそのそれぞれに対応する六境との接触の結果として生じる六識が更に加わってできたものである。従ってその加わった六識というのは、眼識と耳識と鼻識と舌識と身識と意識とである。<sup>(6)</sup>

ところで、仏教がこうした分析を用いる意図は様々である。例えば、蘊分析の主要な目的は、いわゆる経験的な個人存在を形づくっている諸蘊の内外いづれにも、我 (ego) が<sup>が</sup>ないということ、つまり「諸蘊のいづれもが私のものではない」(netam mama)、「それらは私ではない」(neso 'ham asmi)、「それらは私の我<sup>が</sup>ではない」(neso me attā)<sup>(7)</sup>ということを示すことである。このようにして、この分析は、「私のもの」とか「私」とか「私の我<sup>が</sup>」という観念が、非人格的にして無我なる心的物質的現象の集まりにすぎないものに、入り込むいかなる可能性をも除くことを主たる目的としている。一方、十八界に分析するものは、いわゆ

る意識が靈魂とか実体的な自我といったものではなくて、ある諸条件が集まるとその結果生まれ、その全く同一の諸条件がなくなると滅するところの一つの心的な現象であるということを示すために、しばしば用いられる。つまり、それ自体で存在するような独立の意識は存在しないのだ。<sup>6)</sup> 同様に、各々の分析は、有情の特性と関係する一定の事実を説明するために利用される。実際、仏教がその根本的な教義を説明するのは、これら五種の分析との関連からである。(少なくとも) 五種の分析があるという事実それ自体が、それらのいずれもが、決定的なものとして、つまり絶対的な意味において受け取られるものではないということを示している。それらには実践上の価値があるにすぎない。それはそれらとの関連から説明が求められる個々の教義に従って決定される価値だからである。ここで強調しておかなくてはならないもう一つの事実は、これらの分析の各々が、経験世界の全体 (totality) を表しているのであって、その背後に背景としてあるような、いかなる実体もない、ということである。

さて、法というアビダンマ的教義の展開へと至ったものは、これら五つの分析に起源をたどることができよう。もし、各々の分析が他の四つとの関連で検討されるならば、それはさらに分析可能であるということが明らかとなろう。第一の名色への分析がさらに分析可能であるということは、第二の五蘊の分析によってわかる。というのは、第二の分析において、第一の分析のうちの名要素は、四つまり受・想・行・識に分けられるからである。蘊への分析もまたさらに分析可能であることは、グループを意味する「蘊」という術語の使用によるばかりではなく、次の分析つまり六界への分析によっても示される。というのは、後者 (六界) において、前者 (五蘊) の中の色要素は、地・水・火・風の四つに分析されるからである。六界への分析もまたさらに分析可能であることは、ここで一項目として数えられている識が蘊分析の中の四つ (受・想・行・

突

誠)になるという事実から明らかである。同様の事情が十二処への分析についても当てはまることは、次の十八界への分析によって示される。なぜなら、後者(十八界)は前者(十二処)のさらに詳説されたものであるからである。このようにして、十八項目からなる最後の界分析が我々の手に残ることになった。これは最終的なものとみなされるのだろうか。これとてもまたありえない。なぜなら、この中で識は六種に項目別けがなされているけれども、受・想といった一定の随伴物は、それらの存在が六識を述べることで含意されているとは言え、別立して述べられているわけではないからである。従って、五つの分析のいずれも、各分析の一ないしそれ以上の項目がさらに分析可能だという意味で、網羅的であるとはみなされえない、ということが明らかとなろう。このことは、アビダンマ師(Ābhidhammika)をして、さらにもう一つ別の分析を展開させる気にならせる論拠の道筋——彼らの見解では、さらに分析される余地はないであるが——であるかのように我々には思われる。

アビダンマの全体系に多かれ少なかれ共通するこの新しい展開は、経験世界の、諸法(dharma/dhamma)として知られるようになったものへの分析である。この法(dhamma)という語は初期仏教に知られていないわけではない。それは仏陀の説法の中で大きく姿をあらわしており、様々な意味で出現しているが、その意味は文脈に従って決定されねばならない。しかしながら、アビダンマにおいては、それはより専門的な、従ってより特殊な意味を帯びている。というのは、ここにおいては、それは、主として、先の諸分析がさらに一層の分析を受ける時に結果として生じるような項目に関連するからである。例えば、上座部アビダンマにおいては、蘊分析の中の物質的存在という集合は、色法(rūpadhamma)と呼ばれる二十八の項目になる。次の三つの集合(蘊)、つまり受・想・行は、心所(cetasika)という全部で五十二の項目に整えられる。第五つまり識は一項目に数えられ、心(citta)と呼ばれる。<sup>⑨</sup>

こういうわけで、この法分析は、従前の諸分析に対する今一つの追加なのである。その(分析)範囲は、同じである。というのは各分析が考察しようとしているものは、感覚的な経験世界だからである。しかしながら、そのもつ顕著な特色は、それが従前のもののどれよりも、はるかに網羅的である、ということである。とはいえ、この状況それ自身は、初期の伝統からのラディカルな逸脱をつくり出しているわけではない。というのは、ここまでのところ、それは初期仏教のそれと一致しないような存在についての見解を包含してはいないからである。しかしながら、この状況は次の点で注意すべきである。すなわち、この諸法への分析は最も網羅的なものであるから、従前の五つの分析は、その諸法分類のうちの五つとなるということである。

これら諸法の定義と分類およびそれらの内的連関の解説は、アビダンマ蔵にみえるテーマの大部分を形づくっている。暗黙のうちに受け入れられている一つの主要な原則は、どんな所与の項目であれ、それを正しく理解するということは、仏教の哲学や実践教義や戒律において承認せられたあらゆる解釈の下では、それをあらゆる関係性の中で知ることである、というのがそうである。それ故に、同一の材料も様々な仕方で、様々な見地からの分類が試みられる。こういった理由から、『法集論』(Dhammasaṅgani) やその他の論書の中で、数えきれないほどの分類リストに出会うことになるのである。それらは繰り返しが多く、それ故に単調に見えるけれども、有益な目的にかなっている。それらは、各法の自性のみならず、他の諸法との関連からその位置をきわだたせるからである。

四

この同じ目的で、法の性質を表現するとき、アビダンマは二つの補完的な方法、つまり分析 (bheda) と総合 (saṅgha) という方法を用いる。分析的方法是、伝統によれば論蔵の第一書である『法集論』において支配的である。というのは、ここには簡潔な定義をともなった諸法の完全

な一覧表があるからである。一方、総合的方法は、伝統的には論蔵の最後の書とされている『発趣論』(Paṭṭhāna) に特徴的である。というのは、ここには諸法の条件性または相互関係性の網羅的な説明があるからである。これら二つの方法を結びつけて使用するということは、アビダンマにおいて採用されている方法論的な装置によれば、「事物を完全に述べるには、その分析のほかに、ある一定の他の事物との関連を述べることも必要である」<sup>(10)</sup> ということを示している。このように、分析(bheda)がアビダンマ方法論において重要な役割を演ずるならば、少なからず重要な役割が総合(saṅgaha)によって演じられる。経験の世界が多く要素に分解されるということを分析が示すとするならば、総合は、これら要素が、それ自身で存在するような分離している独立の存在ではなくて、相互に関連し、相互に依存し合っているものである、ということを示している。実は、事物が人為的に分析せられるのは、ただ定義と叙述という目的のためである。実際、経験世界は相関的なカテゴリーの広大なネットワークを示しているのだ。

このことは強調しておく必要がある。なぜなら、パーリ論蔵によって描出されているように、諸法のアビダンマ的教義が、時には間違っ、過激な多元論(pluralism)として記述されてきたからである。このような解釈は無論、容認できない。この間違っ解釈を広めたのは、大部分、主として有部源泉資料に基づいたチェルバッキー(Th. Stcherbatsky)の著作物である。<sup>(11)</sup> ニャーナポーニカ(Nyanaponika)長老は次のように述べている。「一つの全体が分析によって首尾よく分解されると、結果として生じた部分が再び小さないくつかの主体とみなされるようになるということは、物理学や形而上学や心理学の歴史において、これまで常にあったことである。」<sup>(12)</sup> これは、ついには過激な多元論になるようなたぐいのプロセスである。すぐ後で見るように、法理論形成のおよそ百年後に、このような傾向がある仏教学派の中に出てきて、ついには説

一切有部と呼ばれるものに、つまり三世実有説になった。しかし、パーリ論蔵に関する限り、それは、諸法を究極の個体とか個別的な独立の存在であるとするこの誤りに屈服しなかったのである。ここにおいて各々の法が、まるで独立の存在であるかのように仮定されているのは、ただ定義と叙述のためである。それはそれ自身で存在する唯一の現象ではない。このことこそが、まさしく、精神的及び物質的諸法が、しばしば、相互に関連しているグループにおいて提示される理由である。そのように提示することで、完全に分析的な方法にひそむ危険が回避されたのである。この危険は、分析することから結果として生ずる諸要素を、純粹に独立の存在の状態にまで持ち上げることにある。このように、もし分析が、合成物は究極的な個体とは見なしえない、ということを示すものだとすれば、統合は、その外見上、合成物が分析されること (ghana-vinibbhoga 簡別識別) で生じる諸要素が、独立の存在ではないということを示すものである。<sup>(13)</sup>

もし、存在についてのアビダンマ的見解が、その法理論から見られるように、これほどまでに過激な多元論であるとは解釈されえないとするならば、それがまた徹底した一元論 (monism) であるとの解釈に尽力するものでもない。というのは、諸法とよばれるもの、つまり我々の内も外も含むところの全世界を構成する諸要素は、絶対的な単一体を指示する一つの全体のうちの諸断片ではなくて、多様な等位の諸要素である。それらは、一元論的な形而上学において説明されるのを常とする一つの単一の実在へ還元されるものでもなければ、そこから現われ出てくるものでもない。もしそれらが現象 (phenomena) として解釈することができるとするならば、その現象はいかなる対応する実体 (noumena) をも持たないものであるという条件をつけねばならない。というのは、根底にある形而上学的実体の現われではなくて、多くの諸条件 (縁) の相互作用に帰因する現象だからである。

三

一元論の用語でもって多元論の用語でもって解釈されえない、このような存在についての見解を展開するとき、アビダンマは初期仏教の中道の教えと一致する。それは、「一切はある (sabbam atthi)」<sup>(14)</sup>と主張する永遠論者の存在の見解ばかりでなく、「一切はない (sabbam natthi)」<sup>(15)</sup>と主張する反対のニヒスティックな見解をも回避するところに存する。それはまた一方が、一切が共通の根底に、何らかの自体存在に還元しようという一元論の見解 (sabbam ekattam 一切は単一である)<sup>(16)</sup>と、他方、存在全体はばらばらの存在の連続へと分解しようという正反対の多元論の見解 (sabbam puthuttam 一切は別異である)<sup>(17)</sup>とを、ともに回避するところに存する。これらの二つの対になった極端な見解を超越することで、中道の教えは、現象は、その存在理由としてはたらくような自身で存在する実体をもたないで、他の現象に依存して生起する、ということを明らかにする。

これら諸法の相互連関性、相互依存性は、実体 (substance) と属性 (quality) という二分法を基にしては説明されない。従って、所与の法は、他にその属性として内属するのでもないし、その実体として他のためにはたらくのでもない。いわゆる実体は、我々の想像の所産にすぎないのだ。この実体と属性との区別を拒否したのは、それを受け入れると、我論 (ātmavāda) の侵入と、それに伴うすべてのものに対して、門戸を開くことになるからである。それ故に、原因 (因) と条件 (縁) に関係してのみ、諸法の相互連関が理解されるべきである。その条件は諸法と異なっているものではない。というのは、条件 (縁) を構成しているのは諸法そのものだからである。各法が、他のものの生起 (paccayuppanna 縁生) のための条件 (paccaya 縁) としてはたらく仕方は、paccayākāra-naya<sup>(18)</sup>と呼ばれるもの (条件生起のシステム) に基づいて説明される。これは二十四の条件よりなり、それは全ての法の相互依存と縁起 (paṭicca-samuppāda) を、その時間的継起と空間的随伴の



両点から、説明することをねらいとしている。

前述のものは、パーリ論蔵の諸書、ことに『法集論』と『発趣論』において示されている法論 (dhammavāda) の最も早い段階の簡潔なレジュメである。それが形成された百年後、それに対する反動として、プッタラ (人) 論 (puggalavāda) つまり人格主義 (personalism) として知られるようになるものが出現した。<sup>(19)</sup> 討議中の問題との関連から言うと、それは結局のところ法というものの性質を一層明らかにすることとなった。さてここで、次のことが注意されてよいであろう。すなわち初期仏教の説法に従えば、もし puggala の語によって、五蘊とは異なる存在であるとか、時間的に持続する実体であるとか、五蘊の中にある能作者 (agent) であるとかではなくて、因果的に結びつき絶えず変化する五蘊の総体であると理解されるならば、puggala (人) というような概念は否定されてはいない。法分析の観点からすると、これは、蘊という語の代りに法という語を用いることによって再説されうる。というのは、法は蘊にさらに分析を受けさせることによって得られる要素だからである。しかしながら、人 (puggala) という概念を規定するこの仕方は、ある仏教徒たちを満足させなかった。彼らの意見によると、上座部師によって述べられている法論 (dhammavāda) は、結局のところ、完全なる人の解体 (非個人化) となり、その結果、それは再生とか道徳的責任性のような概念の適切な説明を提出することに失敗した。それ故に、彼らは、蘊・法に加えて、それとは別の puggala を想定する必要性を主張したのだ。『論事 (Katthāvatthu)』に記されているように、puggala 論者の主要論点は、puggala が真のそして究極的な意味 (諦義・勝義) で知られる (Saccikaṭṭhaparamatṭhena upalabbhati)、<sup>(20)</sup> ということである。この主張に対して、多くの反論が引かれている。しかし、我々ここではそれらにかかわる必要はない。我々の問題に関する限り、ここで我々の興味を引くことは、その puggala が真のそして究極の意味で知られると

る

いうことを否認する一方で、上座部師は蘊・法が真のそして究極的な意味で知られるということを認めることである。このようにして、彼らの見解では、真のそして究極的な意味のものは、puggala ではなくて、構成物を構成する蘊・法なのである。<sup>(21)</sup>

ところで、法の性質を表示するものとして *saccikaṭṭha*（真の意味＝諦義）と *paramatṭha*（究極的な意味＝勝義）という二つの語を使用しているのは、puggala の実在を否定する一方で、上座部師は法の実在を過剰に強調したかのような印象を与えているように思われる。このことは、法がリアルでそれ自体で存在する独立の存在であることを容認することとなるのだろうか。そのような結論は主張できないように思われる。というのは、もし諸法が、諦義・勝義として定義されるならば、このことは、それら（諸法）が絶対的な実体の性質にあずかるのではなくて、それらが、いかなる他の存在に、それらの根底にあるある種の実体に、それ以上、還元できない、ということの意味しているのである。すなわち、それらがそこから現れ出てくるような、およびそれらがそこに最終的に解消していくような、いかなる表面下の実体なるものは存在しないということ、換言すれば、諸法は経験的存在をアビダンマ的に分析するその最終限界であるということが、これによって意味されるのである。それ故に、この新しい限定は、上座部師によって示された法の経験的基盤を腐蝕することがないのである。その上、この見解は、初期テキストにある言説、つまり、諸法は存在せずして生じ（*ahutvā sambhonti*）、残りなく滅す（*hutvā paṭiventi*）、<sup>(22)</sup> ということと全く一致する。

弁

法と違って、puggala が諦義・勝義として認められない理由は説明する必要がある。puggala（人）が経験的個人を構成する因果的に関連した精神のおよび物質的諸法の総計であるが故に、それはさらに分析されることに力を貸す。そして、分析可能なものは、還元することのできない認識与件として認められているわけではない。対照的に、これとは反

対の状況が法にはあてはまる。このことは、二つのレヴェルの存在に焦点を結ばせる。すなわち、分析を受け入れるものと、さらなる分析を寄せつけないものとである。分析可能性というのは合成物の特徴であり、分析不可能性というのは基本的な構成要素（諸法）の特徴である。

法理論の上座部版に刻印されているもう一つの教義上の論議は、有部説である三世実有説に関するものである。この説についてのやや革命的な点は、それが法理論に形而上学的次元を導入したということ、従って、経験的基盤の腐蝕への道をひらいたということである。というのは、この説は、現象という法の実際上の在り方と、実体というその観念的な在り方との間で、経験的には確認しえない区別をするからである。それによると、すべての法の本質（法体）は過去・現在・未来の三世に存続し、一方、現象としてのその法の現われは無常であり変化をこうむる、とされる。従って、法は、現在刹那においてのみ、自らを現実化するが、本質においては、それは三世に渡って、存在し続けるのである。よく知られているように、これは、法論 (dharmavāda) から自性論 (svabhāva-vāda) への変質という結果になったのである。それはまた、本質と属性の区分の、範疇論的な（絶対的な）想定への、ではないにしても、少なくともあからさまではない承認への道を開いた。

ここで我々の興味を引くことは、上座部師は、飲光部 (Kāśyapīya) によって受け入れられたような、<sup>(23)</sup> その修正版を含めて、形而上学的な三時存在の理論を拒絶したけれども、法論の上座部版への影響を受けないわけにはいかなかった、ということである。

この影響は、スリランカの註釈文献において見られる。そこでは、初めて sabhāva (Skt. svabhāva) (自性) の語が法の同意語として用いられるようになった。それ故に、次のような定義にしばしばお目にかかる。Attano sabhāvaṃ dhārentī ti dhammā <sup>(24)</sup> つまり、諸法はその自性を持する（任持自性）から、そのように呼ばれる。さて、ここで起こる問

弄

題は、上座部が、svabhāva が有部によって理解されたのと同じ意味で sabhāva の語を用いたかどうか、ということである。これは、法の実体が三世を通じて存続している、という形而上学的見解を想定するのだろうか。言い換えれば、法とその自性、任持するものと任持せられるもの、との二元性 (duality) があるということ、つまり無我 (anatta) という仏教教義に逆らう二分法 (dichotomy) があるということ、これは結局は承認することとなるのだろうか。

この状況は、諸法を定義する際にアビダンマ師たち (Ābhidhammika) によって用いられた論理上の仕組みという文脈において考察されねばならない。これには三種の主要な定義が含まれる。最初のは、働きを定義されようとするものに備わっているとみなすことから、kattusādhana と呼ばれる。例えば、「考えるというのが心である (Cintetī ti cittaṃ)」<sup>(26)</sup> という心の定義がそれである。第二のは、karaṇasādhana と呼ばれるもので、それは手段を定義されようとするものに備わっているとみなすからである。例えば、「それによって考えるから心である (Cintetī ti etena cittaṃ)」<sup>(26)</sup> という心の定義がそれである。第三には bhāvasādhana と呼ばれるもので、それによって定義されようとするものの抽象的な性質に焦点が合わされるのである。例えば、「考えるというただ事実そのものが心である (cintanamattam eva cittaṃ)」<sup>(27)</sup> という心の定義がそれである。

最初の二種の定義は、暫定的なものであって、それ自体、それらは究極的な観点からすれば正当ではない (Na nippariyāyato labbhati)、<sup>(28)</sup> と主張されている。なぜならこれは、働きと手段とが備わっているとみなすことが、実際には単一でただ一つの現象にすぎない一つの法に、二元性を与えるからである。それはまた、所与の法が、内属的な性質を持った実体であるとか、ある種の行為を果たす行為者であるといった誤まった想定につながる。このような定義は、samāropana (仮の帰属) にも

とづくものと言われている。<sup>(29)</sup> まさにこのことの故に、それらは究極的には正しくない (Tadākāra-samāropanato pariyāya-kathā)。<sup>(30)</sup> 二元性が、法を定義する際に、実際は二元性を欠いているのに、心によって想定される (buddhi-parikappita-bheda)<sup>(32)</sup> のは、慣習 (vohāra 世俗) の事柄としてであって、ただ伝えられるべき観念の理解を容易ならしめる目的のためである (sukhagahaṇattham)。<sup>(31)</sup> このように、kattusādhana と karaṇasādhana という定義が両方とも用いられるのは、説明の便宜さのためであって、そのまま、それらは文字通りの意味で理解されるべきではないのである。一方、bhāvasādhana 定義と呼ばれるものは、究極的な意味において容認しうるものである (Cittacetāsikānaṃ dhammānaṃ bhāvasāadhanam eva nippariyāyato labbhati)。<sup>(33)</sup>

これは、bhāvasādhana の場合、所与の法の抽象的な性質に、働きとか手段を帰属させる、という仮の工夫に訴えることなく、焦点が合わされるからである。帰属させることは単一の法の内に二元性があるという間違った考えを引きおこすのである。

自性 (sabhāva) を任持するものとしての法の定義は、こういった含意のコンテキストにおいて、理解されねばならない。疑いもなく、それは kattusādhana による定義である。それ故に、その有効性 (正しさ) は暫定的なものである。それ故に、この定義から、所与の法はその自性 (sabhāva) の持者 (実体) であるとの結論を下すことはできない。法と自性との二元性はただ、定義の便宜さのためになされた帰属にすぎない。というのは、実際には、両者は同じことを意味するからである。それ故に、自性を離れて法と呼ばれる区別された存在はない (Na ca sahhāvā añño dhammo nāma atthi)<sup>(34)</sup> とか、自性の語は法という単なる事実を示すものである (Dhammamatta-dīpanaṃ sabhāva-padaṃ)、<sup>(35)</sup> ということが断言的に述べられているのである。

もし、法が自性とは異なる作用をもたないならば (sabhāvavinimuttā

異

kāci kiriya nāma natthi)、<sup>(36)</sup> もし法と自性と同じことを意味しているならば (dhammo ti sabhāvo)、<sup>(37)</sup> なぜ、法にその自性を任持するという作用が付与せられているのか。というのは、これは法とは異なる働きの承認を暗に示すことになるからである。このことは、教化せられるべきに人々の性向に合致させて (bodheyyajanānurodhavasena)<sup>(38)</sup> なされるばかりでなく、法の背後にいかなる能作者もない、ということを銘記させるためにも (dhammato añño kattā natthi ti dassetum)<sup>(39)</sup> なされる、と述べられている。銘記させようと試みられていることは、感覚的経験世界のダイナミックな性質が、感覚的経験世界が最後にはそこに分解せられてなるまさにその同じ諸法とは別の原因によるのではない、ということである。偶発的な存在の多岐多様性を説明するものは、縁起による諸法の相互連関であって、諸法の存在理由として働くようなある種の超経験的な実在ではない。また、創造神の命令によるのでもない (Na issarādihetukam)。<sup>(40)</sup> 精神的・物質的現象の流れの他には創造神は存在しないからである (Nāmarūpato uddham issāradīnam abhāvato)。<sup>(41)</sup>

別の言い方をすれば、自性を任持するものとしての法の定義は、それが他の諸法とは共有しない経験的存在という別個の事実を表している、ということの意味する。それ故に、自性はまた、anaññasādhāraṇa<sup>(42)</sup> (他と共同して保持されない)、āveṇika-sabhāva<sup>(43)</sup> (各法に個有の自性)、asādhāraṇa-sabhāva<sup>(44)</sup> (他の法の属性とはならない自性) であると定義されている。また、諸法が自己の本性 (saka-bhāva=sabhāva) を任持すると言われるならば、これはただ、そこから出現したり、そこについては退くような他性 (parabhāva) はないという事実を銘記させるための仮の工夫にすぎないのだ、と述べられている。<sup>(45)</sup>

ところで、この自性としての法の註釈的定義は一つの重要な問題を提起する。というのも、これは、『無碍解道 (Paṭisambhidāmagga)』に記

されている比較的初期の上座部の伝統に反抗するように思われるからである。この聖典には、五蘊 (pañcakkhandha) —— 経験に基づく個人存在が分解されるところの五つの集合 —— は “sabhāvena suññaṃ”<sup>(46)</sup> (自性として空=自性を欠いている) であると明確に述べられている。諸法はその蘊の基本的な構成要素である以上、このことは、諸法もまた自性を欠いている、ということを必然的に意味するはずである。その上、自性という言葉の使用それ自体が、それが使用されるあらゆる条件にもかかわらず、所与の法がそれ自体で存在する、という印象を与えないのだろうか。そして、このことは、結局のところ、諸法がある種の實體であると承認することにならないのだろうか。

註釈家たちは、これらの含意に気がついていないわけではなかった。それ故に、彼らは、このような結論のおこる可能性を阻止するために必要な処置をとった。先の定義を、我々の注意を引いた上の状況を事実上無効にするもう一つ別の定義でもって補足することによって、これをなそうとしたのである。これは、法が自性を任持するものではなくて、諸縁によって任持せられるものである (Paccayehi dhāriyanti ti dhammā)、<sup>(47)</sup> と述べるものである。先の定義は、能動的役割を法に帰属させるものであるから、kattusādhana (agent-denotation) であり、これによって、それが能作者 (agent) の地位に持ち上げられる。これに反して、新しい定義は、それが受動的な役割を法に帰属させるから kammāsādhana (object-denotation) であり、これによって、それが目的の地位にまで下げられる。この新しい定義でラディカルなことは、それが、さもなくば、ついには実体とか自性の任持者としての法の概念となる全プロセスを、ひっくり返すということである。それが示そうとしていることは、法が、任持者であることとは逆に、それ自身の諸条件 (諸縁) によって任持せられてある、ということである。この状況と一致してまた、諸縁によって任持せられつつある自性の外に、法と呼ばれ

四

る他のものは存しない (Na ca dhāriyamāna-sabhāvā añño dhammo nāma atthi)、<sup>(48)</sup> とも主張されている。同様の考えは、法と呼ばれるものが適当なる諸縁によっておこる単なる事実すぎない (Yathāpaccayaṃ hi pavattimattam etaṃ sabhāvadhammo)、<sup>(49)</sup> としばしば繰り返される言説において表現されている。実際、五蘊が、当然の帰結として諸法も、自性を欠いている、との『無碍解道』の言説を註釈するとき、註釈家は、それには自らの性がないから、それ故に、それは自性としては空である (Attano eva vā bhāvo etasmiṃ natthī ti sabhāvena suññaṃ)、<sup>(50)</sup> と述べている。このようにして、自性 (sabhāva) の語が法 (dhamma) の同意語的表現として用いられているけれども、それは自性の欠如を意味するような仕方で解釈されている、ということがわかるだろう。

もう一つの頻出する法の定義は、自相を任持するというのが法である (Attano lakkhaṇaṃ dhārentī ti dhammā)、<sup>(51)</sup> というものである。自相は自性と同じ意味で用いられているから、この定義は、多かれ少なかれ、同じ意味を含んでいる。各法が自分自身の相をもつということは、いろと関連して説明される。いろは第二次的な物質要素の一つである。いろは青・黄などに分けられるけれども、あらゆるいろに個有の特徴は有見性 (sanidassanatā)<sup>(52)</sup> である。それ故に、それはまた個別相 (paccatta-lakkhaṇa)<sup>(53)</sup> とも呼ばれる。法と自性の場合、法と自相の場合もまた同様に、それらの間の二元性は、ただ想定されたもの、定義の便宜さのためになされた想定にすぎない。というのは、それは二元性がないところへ二元性を帰属させるケースだからである (abhede pi bheda-parikappanā)。<sup>(54)</sup> そして、それはただ帰属にすぎないのだから、それは解釈に基づかねばならない (kappanā-siddha)<sup>(55)</sup> のであって、実状に基づく (bhāva-siddha)<sup>(56)</sup> のではない。それ故に、堅性 (solidity-cum-extension) をもつものとしての地界の定義 (Paṭhavīdhātu



kakkhaḷatta-lakkhaṇā)<sup>(57)</sup> は、二元性が想定されているから、勝義よりすれば正当ではない、と言われる。その正しい定義は、堅性という事実そのものが地界であると述べるものである、と言われる。というのは、この場合は、特徴と、それによって特徴づけられるものとの区別を立てないからである。<sup>(58)</sup>

自相が各法に個有の特徴を表わすように、共相 (sāmañña-lakkhaṇa) と呼ばれるものはすべての法に共通する特徴を表わす。前者が個別的に属性として断定できるものとするならば、後者は普遍的に属性として断定できるものである。<sup>(59)</sup> それらの相違はそこにとどまらない。自相が法の別名であるから、それは客観的な対応物をもつという事実をあらわす。それは、心の総合作用 (kappanā)<sup>(60)</sup> の所産ではなくて、客観的存在という現実的な判断事実であって、そのままで感覚経験の勝義的事実として認められる。一方、共相は、心の総合作用の所産であり、経験的存在という勝義的事実の上に重ねられたものであるから、客観的な存在を持たない。この解釈に基づけば、三つの有為相 (saṅkhata-lakkhaṇa)、すなわち生 (uppāda)、滅 (vaya)、住するものの変異 (ṭhitassa aṇṇathatta 住異) が共相である。それらは客観的な実在を持たないから、法という地位にまで高められていない。もしそれらがそこまで高められたとしたら、それらは法論の基盤そのものをくずすことになる。例えば、もし、生 (uppāda) と住 (ṭhiti) と壊 (bhaṅga)<sup>(61)</sup> が現実的で独立した個別的な存在であると仮定するならば、その場合、それら自身の生・生・壊を説明するためにもう一つ別の第二次的なセットになった相を必要とするであろう。かくして無限の遡及に陥ることになる (avavatṭhāna)。<sup>(62)</sup> 次に述べることは、註釈にみられる言説の趣旨である。「生が生起し、衰えが衰微し、死が死去すると仮定することは正しくない。なぜなら、そのような仮定は無限の遡及の謬見に陥るからである」。<sup>(63)</sup> 自相と共相との相違はまた、それらが知られるべきもの (ñeyya)

三

となるその仕方において示される。というのは、前者が現量（sense-perception）のデータとして知られるのに対して（salakkhaṇānubodho paccakkhañānaṃ）、後者は推論のプロセスを通じて知られる（sāmaññalakkhaṇānubodho anumānañānaṃ）<sup>(64)</sup>からである。

いかなる意味で、諸法が、経験的存在がそこへ分析されうる最終限界を表しているかは、上座部の註釈家たちの注意を引いた別の問題である。勝義（paramattha）の語が、法の別の表現として用いられるようになったのは、これに対する答えの中においてである。この意味でのこの語の使用が、puggala（人）が諦義・勝義として存在するとするプトガラ論者（Puggalavādin）の主張に対する上座部の応答によって生じたことについては、先に指摘しておいた。アビダンマの解釈では、この語は、最高（uttama）<sup>(65)</sup>に到達したものを意味し、それによって法がこれ以上、還元されえない究極の存在であるということをあわせて意味するよう、規定されている。それ故に、自性（sabhāva）は勝義自性（paramattha-sabhāva）として、さらに一步進めて規定されるようになった。<sup>(66)</sup> 勝義の語は、時には bhūtattha（真実義）<sup>(67)</sup>であると言い替えられている。これは、法が幻影とか蜃気楼の如き非存在のもの（māya-marīci-ādayo viya）でもなければ、外道諸部派の神我（purisa）とか本性（pakati）のようなものでもない、<sup>(68)</sup> ということを意味するように説明されているのである。法の存在することの証拠は、慣例による（sammutivasena）のでもなければ、単なる聖典の権威による（anussavavasena）のでもない。<sup>(69)</sup> そうではなくて、その存在は、それ自身の自性によって許されるのである（Attano pana bhūtatāya eva saccikaṭṭho）。<sup>(70)</sup> それが存在するという事実そのものが、その実在性のまさに印なのである。『清浄道論（Visuddhimagga）』が次のように述べている通りである。「それ（法）は、悟性の目でそれを考察する者にとって、幻影のように誤りに導くものではなく、蜃気楼のように欺くも

のであたり、外道の我のように知ることのできないものではなくて、むしろ誤解に導かないリアルな現実のありさまとしての、聖なる知の領域のものである。』<sup>(71)</sup> ここで含意されているような存在は、過去や未来の存在ではなくて、現在の現実の立証可能な存在 (saṃvijjamānatā)<sup>(72)</sup> である。このように現在における法の現実性を強調するのは、有部の三世実有説とのいかなる結びつきをも除くためである。この故に、上座部に関する限り、paramattha の語の使用には、どんな実体論者の含みをも伴ってはいない。それはただ、精神的・物質的諸法が、経験に基づく存在の分析が押し進められうる極限を表わしている、ということの意味しているのだ。

法を paramattha (勝義) として叙述することは、その客観的存在性 (paramatthato vijjamānatā) を意味するばかりではなく、その究極の意味での認識可能性 (paramatthato upalabbhamānatā)<sup>(73)</sup> をも意味する。初めのは、法が、経験的存在の究極的で還元不可能な事実としてある、という事実を指しており、後のは我々の認識の中身もまた、それ自体、最終的には全く同一の要素に分析されうる、という事実を指している。これは、我々の知の対象となるものが法だけである、ということを示唆しているわけではない。というのは、施設 (paññati) ——つまり心の総合的作用の所産、従って客観的な対応物をもたない——もまた知られる (ñeyya)、<sup>(74)</sup> と明確に述べられているからである。実際、アビダンマの用語では、dhamma の語は、時々知られるものすべてを含む広い意味で用いられている (dhammasaddassa ñeyyavācakattā)<sup>(75)</sup> この意味で、客観的事実 (諸法) ばかりでなく、精神的解釈の所産もまた法と呼ばれている。後者を前者から区別するために、後者は asabhāva-dhamma (無自性法)<sup>(76)</sup> つまり、客観的な現実性を欠いた法、と呼ばれる。このような広い意味におけるこの語の使用は、パーリ・ニカーヤにおいて示されているような、その初期の段階の意味を思い出

吾

させる。というのは、そこでは、それは経験レベルで認識可能なあらゆるものを含む大そう一般的な意味で用いられているからである。しかしながら、次の立場は注意しておくべきである。即ち、dhamma と paññatti (=asabkāva-dhamma) は共に知の中身を構成しているけれども、知の中身が最終的に分析されうるは諸法へ、である。かくして、一方では法と、他方では知の中身との間に、密接な平行関係が存する。すなわち、究極の還元できない認識の事実は、客観的存在の究極の還元できない事実の主観的な対応物である。

もし、paramattha (勝義) という語が法の不還元性に焦点を合わせるとすれば、aviparītabhāva (不顛倒性) という語はそれの不可逆性を示す。<sup>(77)</sup> これは、法の本質が、不変で、他のいかなる法へも移ったりすることができないものである (lakkhaṇa-anaññathatta)、<sup>(78)</sup> ということの意味している。このことはまた、所与の法が、それが他の法と関連しているときでさえ、それ固有の性質 (自性) のいかなる変更をも受けるということとはあり得ない (Na hi sabhāvā kenaci sahabhāvena saṃsabhāvaṃ jahanti)、<sup>(79)</sup> ということも意味する。同様の状況は、時間要素の相違にもかかわらず、その通りあてはまる。というのは、時間の区分に応じて法の性質の変更があるということはないからである (Na hi kālabhedena dhammānaṃ sabhāvabhedo atthi)。<sup>(80)</sup> 要するに、法とその自性とは同じものであるから (二元性は単に仮設に過ぎないから)、その自性が変化をこうむるということを認めることは、その存在そのものを否定することになるのである。

咒

法のもつこの相対的な位置は、説明を要する問題のもう一つ別の面である。諸法は、調和的に混ぜ合わさって一つの統一体となるのか、それとも自らを分割していった複数性のものとなるのか。これに関連して、われわれは諸法のもつ重要な諸性質の中の二つを検討するのがよいだろう。一つは、諸法の saṃsaṭṭhatā / avinibhogatā すなわち不分離性であ

る。<sup>(81)</sup> もう一つは、諸法の sappaccayatā すなわち縁起性である。<sup>(82)</sup>

最初のは、ある所与の精神もしくは物質を例にとった場合、構成物を構成する基本的な諸要素 (= 諸法) は、実は、互いに分離していない、ということを示している。それらは、不分離の結合の状態で、いわば等質の統一体を形づくって存在している。この考えは、初期仏教の説法に記されている初期の伝統と調和する。例えば、『マッジマ・ニカーヤ (Majjhimanikāya)』のマハーヴェーダッラ経 (Mahāvedalla Sutta) には、三つの精神的要素である受 (vedanā) と想 (saññā) と識 (viññāṇa) が大そう調和的に混ぜ合わされている (saṃsaṭṭha) ので、それらをお互いから切り離して、それらのアイデンティティを確立することは不可能である (Na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetum)、<sup>(83)</sup> と記されている。同じような考えは、『ミリンダパンハー (Milindapañhā)』<sup>(84)</sup> にも見られる。調和的に結合されている (ekato bhāvagata) 精神的諸要素の場合、それらを分離して、これは触 (phassa) であり、これは受であり、これは思 (cetanā) であり、これは想であるなどと、それぞれを分離して複数性を確立することが可能であるかどうかをミリンダ王がナーガセーナ長老に尋ねたとき、長老の答えは次のように例をあげて説明される。「大王よ、たとえば、王の料理人が汁あるいは液汁を調理し、彼がその中に、酪を入れ、塩を入れ、生姜を入れ、葛楼子を入れ、胡椒を入れ、その他の風味を入れたとしよう。そのとき王がその調理人に向かって、「私に酪の液汁を、塩の液汁を、生姜の液汁を、葛楼子の液汁を、胡椒の液汁を、すべてのものが入った液汁を持って来い」といった場合、大王よ、それらの混合せられた液汁をいちいち分解して「これは酸い」「これは塩からい」「これはにがい」「これは辛い」「これは渋い」「これは甘い」と言ってそれぞれの液汁を持って来ることができるでしょうか」。<sup>(85)</sup> 同様に、精神的諸法の位置もお互いとの連関から理解されるべ

四

きである、と主張されている。<sup>(86)</sup>

こういった状況は物質的諸法についても、あてはまる。これと関連して『アッタサーリニー (Atthasālinī)』には、色・香・味等の物質的諸法は、砂粒のようにお互い同士を切り離すことはできない、と付言されている。<sup>(87)</sup> 例えば、マンゴーの色は、その味や香りから、物理的に切り離すことはできない。それらは、分離不可能で結合したままの状態にある。これは、位置上の不簡別性 (padesato avinibhogatā)<sup>(88)</sup> と呼ばれるところのものである。位置上の不簡別性の原則に基づいて、物質的対象物の構成をなしている物質的諸要素間には、量的な (pamāṇato) 相違はない、ということが主張されている。違いは、ただ質的なものに過ぎない。しかもこの質的違いは、ussada と呼ばれるもの、つまり強度すなわち突出に基づいている。<sup>(89)</sup> 一例をあげれば、四大 (mahābhūta) はあらゆる物質に必ず存在する。というのは、それらは必ず俱生しており (sahajāta)、位置的に不簡別 (padeseto avinibhoga) であるからである。<sup>(90)</sup> その場合、物質的対象物には何故に多様性があるのかについての疑問が起こる。その多様性は、量 (pamāṇa) の違いのせいではなくて、強度 (ussada) の違いによるのだ。<sup>(91)</sup> すなわち、ある所与の物的対象物において、一大種が残りの大種よりも強烈であるということである。例えば、比較的硬いもの、もし石の場合だったら、四大はすべてあるけれども、地界 (solidity-cum-extension) が残りものよりもより強烈で、より突出しているのである。水では水界 (viscosity and cohesion) が、火では火界 (temperature of cold and heat) が、空気では風界 (mobility and distension) がそうなのである。<sup>(92)</sup> 四大の相対的位置についての最良の説明は、『清浄道論』において与えられている。すなわち、「たとえば魔物のような生きもののとりついている者なら誰であれ、それら魔物は彼の内にも外にも位置する場所を持たないし、しかも彼から独立して位置する場所も持たないように、同様に、これら諸要素も互いの内にも

外にも位置していことが認められないが、しかしお互いから独立して位置していることもない。」<sup>(93)</sup> この説明は、次の理由で正統化されよう。すなわち、それらが互いの内側に存在するとするならば、その場合、それらは、自分たちのそれぞれの作用を果たさないだろう。もしそれらがお互いの外側に存在するとするならば、その場合、それらは分解されるものとなるだろう。<sup>(94)</sup> 位置上の不簡別性 (padesato avinibhogatā) の原則はまた、実体と属性との区分に対する批判としても用いられる。それ故に、次のようなことが主張される。すなわち位置的に不分離である物質的諸要素の場合、これはあれの属性であり、あれはこれの属性である、と言うことは不可能であると、いうことである。<sup>(95)</sup>

上述の言説は、物質的諸要素と同様、精神的諸要素もまた、実際にはお互いに不分離である、ということを示すべきである。精神的諸法の場合に用いられる用語は、saṃsaṭṭha (相雑) であり、物質的諸法の場合に用いられる用語は avinibhoga (不簡別) である。次にここで生起する最も適切な質問は、なぜ諸法が複数性 (plurality) として提示されるかということである。その答えは、それら (諸法) が実際には分離してはいないけれども、しかもそれらがお互いから区別されうる (vibhāgavanta)、<sup>(96)</sup> ということである。法論 (dhammavāda) の基盤として資するところのものは、他でもないこの区別性なのである。それ故に、パーリの複註釈書において、区別しうるものの自性は、ただ分析によってのみ、焦点を合わせられうる (Vibhāgavantānaṃ dhammānaṃ sabhavāvibhāvanānaṃ vibhāgena eva hoti)、<sup>(97)</sup> としばしば述べられている。この区別性は可能である。なぜなら、諸法が調和的に混合せられてはいる (ekato bhavaṃgata) にもかかわらず、それらが gocoranānāttatā <sup>(98)</sup> つまり銘々認識可能なこと、従って、まるでそれらが別々の分離した存在であるかのように設定可能なことによって特徴づけられているからである。しかしながら、物質的諸法の場合には、それらの区別性は、

哭

精神的諸法の場合に較べて、はるかに容易である。<sup>(99)</sup> 従って、例えば、色・香・味・触等間の区別は、普通の人にさえ、容易に観察できる。一方、精神現象の場合、ある一つのありさまと他との区別性は、なしとげるには最も困難なことと言われている。この事情は、ナーガセーナ長老がミリンダ王に与えた次の回答の中によく明かされている。「大王よ、たとえばある人が船で大海に乗り出して、手のくぼみで海水をくんで、舌で味わったならば、その人は「これはガンジス川の水である。これはヤムナー川の水である。これはアチラヴァティー川の水である。これはマヒー川の水である」ということを知るでしょうか。大王よ、それよりもさらに難しいことは、一つの対象に対してはたらく心・心所の諸法を区別することです。これは触であり、これは受であり、これは想であり、これは思であり、これは心である、と言って。」<sup>(100)</sup>

先に言及したもう一つの特徴は、sappaccayatā つまり諸法の条件生起である。それは前に討議した概念とよく似ている。というのは、それもまた、総合的観点から諸法の性質を説明しようとするからである。これに関連して、暗黙のうちに、それとも明白にか、五つの仮定が自明のものとして承認せられている。第一は、法的 (dhammic) 過程の絶対的始源因を確認することは、経験的に不可能であるということである。このような形面上学的概念は、因果性という仏教の経験に基づく教義——その目的は、それがいかにして始まったかを明かすことではなくて、絶対的な始まりが知られない輪廻の過程の中断されざる連続を述べることである——とは合わない (cf, Anamataggoyam bhikkhave saṃsāro: pubbā koṭi na paññāyati)。<sup>(101)</sup> これに関連して、アビダンマは、哲学大系としては記述的 (経験事実的) であって思弁的でない、ということもまた記憶されねばならない。第二は、発生に必要な適切なる諸条件なしには何ものも生起しないということである。これは、比較的初期の仏教テキストにおいて無因生論 (adhiccasamuppannavāda)<sup>(102)</sup> と呼ばれて



いる偶然の発生説を排除する。第三は、単一の原因からは何ものも生じない、ということである。これは、いわゆる一因論 (ehakāraṇavāda)<sup>(103)</sup> を排除する。その排除は大変重要である。というのは、存在についてのアビダンマの見方は、あらゆる一元論——それは、人格神であれ非人格的神格であれ、単一の原因から世界の発生を説明しようとする——を拒絶するからである。それもまた、経験世界を一つの根本的な超経験的原理に還元しようとする形面上学説に対する批判として資する。第四の先決要件は、何ものも単一の現象として、単独で生じるのではないということである (ekassa dhammassa uppatti pāṭisedhito hoti)<sup>(104)</sup>。従って、単一の原因もしくは複数の原因に基づいて、単一の結果 (phala) が生じるのではない。必ず複数の結果があることが、変わることはない事態なのである。縁起性というアビダンマ的教義の基盤は、上述の四つの見解を拒否するところにあるのだ。第五の先決要件——容認せられているものであるが——は、複数の諸条件から複数の結果がおこる、と述べるものである。法論に当てはめていえば、これは多数の諸法が他の多数の諸法を生じさせる、<sup>(105)</sup> ということを意味する。

これまで討議してきた諸法の縁起性から生じる一つの言外の意味は、それら (諸法) が必ず、群として生起するということである。これは、精神的な諸法にも物質的な諸法にもあてはまる。それ故に、心 (citta) が生じるときには必ず、少なくとも七つの心所 (cetasika) すなわち触・受・想・思・一境性 (ekaggatā)、無色命根 (arūpa-jīvitindriya)、作意 (manasikāra) が一緒に生起する。これら七は、それらが心の最小単位の場合でも、必ず存在するから、共一切心 [心所] (sabbacitta-sādhāraṇa) と呼ばれている。従って、少なくとも八つの構成要素——心と七つの決まった随伴物——より少ない数をもった心的出来事はいない。それらの関係は、不可避の俱生 (sahajāta) の関係である。この故に、最小の心的単位つまり瞬時の心さえも、相関的なシステムを持っていること

四

がわかる。同様に、物質の最小単位——それは *suddhaṭṭhaka*（純八法）と呼ばれる——は、究極の分析では、地・水・火・風の四大、および色（*vaṇṇa*）・香（*gandha*）・味（*rasa*）・食素（*ojā*）という二次的な四との八つの物質的諸要素からなる一群である。これらの物質的な諸要素のうち一つとして、単独では生起しない。それらは必ず俱生（*niyata-sahajāta*）であり、場所的に不分離（*padesato avinibhoga*）<sup>(106)</sup>だからである。このように、心の領域でも、物質の領域でも、単一の現象というものはない、ということがわかるであろう。

法が単一体を示すのか、それとも複合体を示すのかについて先に提起せられた問題は、これらの所見に照らして論じられねばならない。その答えは、その両者へ向って方向転換するように思われる。そう言うのは、逆説的に見えるけれども。諸法がそれぞれ他から区別されうる限り、その程度に、それらは複合体であることを示す。それら（諸法）が実際には互いから分離できないものである限り、その程度に、それらは単一体であることを示す。この特徴的な状況にあることの理由は、経験的存在の特質を説明するとき、アビダンマ師によって探られた方法論的装置という性格による。前述の如く、これは分析（*bheda*）と総合（*saṅgaha*）の二つから成る。総合によって補われなければ、分析は多元論に通じ、分析によって補われなければ、総合は一元論に通じる。アビダンマにおいて見られるのは、両方法を組み合わせた使用法である。この結果、見事なまでに、一元論と多元論との弁証法的対立を超越することとなる。

この法のアビダンマ的教義から明らかとなることは、厳密な意味でのリアリズムである。この教義は、世界についての常識的な見解を、つまり、それは多かれ少なかれ、あらゆる用語に対応する実在を認めようとするという意味での一種の素朴実在論を、いかにして解釈するのだろうか。言い換えれば、存在の究極的要素である諸法と、常識的な実在論という対象物との間に、いかなる関連があるのか。少しでもあるとするな

らば、どの程度の実在性が後者に与えられうるのか。アビダンマ論師が世俗 (sammuti)・勝義 (paramattha) の二種の真理の間に引いた区別と共に、施設 (paññatti) の説を体系化したのは、究極的 (勝義的) 存在の定義に合致しないものの説明においてである。この説は、もう一つ別のコンテクスにおいて重要性を帯びる。アートマンの伝説と結びつき、それ故に実体論に同意したインドの哲学のほとんどの場合において、時間とか空間のようなカテゴリーは、確固たる言葉づかいで定義されるようになった。アビダンマ論師にとって問題は、そのようなカテゴリーを、同じような形面上学的な仮設に身をゆだねることなく、いかに説明するか、ということであった。施設の説は、これに対する答えであった。

施設の最初の本格的な定義として説かれるのは、『法集論』においてである。ここでは、paññatti と nirutti と adhivacana の三語が、同義的に用いられ、そして各々は、次のように、いくつかの適当な同義語を一かたまりに連ねることで定義される。

Yā tesam tesam dhammānaṃ saṅkhā samaññā paññatti  
vohāro nāmaṃ nāmakammaṃ nāmadheyyaṃ nirutti vyañjanaṃ  
abhilāpo.<sup>(107)</sup>

下にリス・ディヴィッツ (Rhys Davids) 夫人の訳を引用しておく。

That which is an enumeration, that which is a designation, an expression, a current term, a name, a denomination, the assigning of a name, an interpretation, a distinctive mark of discourse on this or that dhamma.<sup>(108)</sup>

この「同義の用語の叙述」という定義の直後に、<sup>(109)</sup> 一切の法は施設路である (sabbe dhammā paññatti-pathā)、と述べられている。<sup>(110)</sup>

この定義によって見られるように、名称 (designation) が paññatti であり、それによって名づけられた (designated) ものが paññatti-patha (施設路) である。ここで用いられている paññatti の語が、あらゆる法

のみに与えられた個物の名称を示しているのか、それとも諸法の様々な組み合わせにあてがわれた名称をも示すものなのかは、ここでは明白には述べられていない。アビダンマによるならば、客観的にみて実在の諸法のあらゆる組み合わせが、名のみ (nominal) であって、客観的な実在ではないということを表わしている、ということ是指摘されてよいだろう。paññatti という語が二つのカテゴリー、即ち客観的なもの (the objective) と名ばかりのもの (the nominal) の両方の名称を含んでいるという事実は、アビダンマ・ピタカ (論蔵) の別のところで述べられているもの<sup>(111)</sup> によるだけでなく、後期の註釈によっても示唆されている。<sup>(112)</sup> そこで、我々は次のことを結論づけてよいだろう。即ち、『法集論』の定義によれば、paññatti は、実在の諸存在と、それらを組み合わせさせて様々な形をとったものを表わすすべての名称・用語・記号を示しているということである。ここで見落してはいけないもう一つの重要な点は、後期の註釈によれば、paññatti が名 (nāma) だけではなく、その名称の指示するもの (attha) をも含んでいるということである。<sup>(113)</sup> 名称を与えることは、それに対応する概念内容を作り出すから、我々は上記の定義を両方を含むよう解釈してさしつかえないだろう。なるほど諸法の存在は、心の働きに、つまりそれが言葉で名づけられ、心によって概念化されることに依っているのではないことは確かだ。それにもかかわらず、真の存在 (dhamma) に対して名称を与えることは、概念化のプロセスを巻き込む。それ故に、paññatti は、もの——それが真のものであろうと名のみのものであろうと——の名称のみならず、それに対応するすべての概念内容をも含むのだ。

## 四

法の教義の付随物として提出せられた施設の説は、アビダンマとしては、まったくの新考案というわけではない。ただ、そのシステムティックな体系的論述のみはその通りである。というのは、そのような説は、経験に基づく個人存在を、蘊 (khandha)、処 (āyatana)、界 (dhātu)

へと初期仏教において分析されることの中に、明らかに当然のこととして含まれているからである。従って、人という語は、依存して生起する精神・物質的諸要素の集積に対して与えられた世俗名称 (sammuti) ということになる。「ちょうど適切な一組の構成要素があるとき、『車』という名が生じるように、そのように五蘊があるとき、『有情』という慣用語がそこに生じる。」<sup>(114)</sup> しかしながら、次のような注意すべき重要な相違がある。世俗 (sammuti) という初期仏教の考えは、真の存在の体系化された教義に基づいているのではない、ということである。分析されるものは世俗と呼ばれるけれども、分析されたところものは勝義 (paramattha) とは呼ばれていない。我々がすでに見たような発達したものは、ただアビダンマだけに見られる。アビダンマでは、世俗と勝義との間で明瞭な区分がなされるということも、ここで言うておかななくてはならない。これまで見てきたように、paññatti (施設) は、勝義と世俗の両方のものを表現する名 (nāma) と、それらに対応する概念内容 (attha) とにあてはまる。一方、sammuti (世俗) は、狭義では、慣例に基づいたもののみを意味するのに用いられる。複合語で sammutisacca (世俗諦) と表現されるのは、この意味である。アビダンマにとって、sammuti が paññatti と同一でないということはまた、先に引用した paññatti の『法集論』の定義の中で、sammuti の語が paññatti の同意語の中に出てこないという事実によっても知られる。paññatti の説はアビダンマ蔵の諸論書中に正式に紹介されているけれども、それがさらに推敲され綿密なものとなるのは、アビダンマの註釈文献においてである。というのは、ここにおいて、その語のより明確な定義と、paññatti の特質と意味範囲、およびそれがいかにして認識の対象となるか、についての多くの説明が得られるからである。

paññatti は対応する客観的な実在性をもたないものを指して言うから、それはまた、それを存在の真の諸要素から区別して、asabhāva-dhamma

(無自性法)と呼ばれている。<sup>(115)</sup> sabhāva (自性) つまり dhamma (法) の本性は、それ自身 dhamma と呼ばれているから、この定義の観点からすれば、asabhāva (無自性) と規定されるものは、結局のところ、究極的な意味では abhāva つまり非実在なのである。経験的存在の三つの特徴的な性質、そなわち生 (uppāda)・住 (ṭhiti)・壊 (bhaṅga) がそれらに適用されないのは、この事実を認めてのことである。というのは、これら三つの特質は、経験に基づく実在のアビダンマ的定義に応答するもののみについて賓述されうるからである。<sup>(116)</sup> そしてまた、真の存在とは違って、それらは諸縁によって存立されたもの (paccayaṭṭhitika) ではない。このまさに同じで理由で、それらはまた aparinipphanna (完全に作られなかったもの) であると定義される。parinipphanna つまり完全に作られたものは、それ自身の自性 (āveṇika-sabhāva) をもつものについてのみあてはまる。<sup>(117)</sup> 『アビダンマ・ムーラティーカー (Abhidhamma-mūlaṭīkā)』に述べられているように、自性にして、時間的に始めと終りを持ち、諸縁によって作られ、縁的存在の三つの特質によって特徴づけられた法のみが、完全に作られたものである。<sup>(118)</sup> さらにまた、paññatti は、dhamma のみがその生起と壊滅によって境界が定められるという点で、dhamma とは相違する。何故なら、それ(法)は、存在してなくて存在し (ahutvā sambhonti)、存在した後、滅する (hutvā paṭiventi) <sup>(119)</sup> からである。paññatti は、生起・現存・消滅という三つの時において明示されるべき自性を持たない。それらは生・住・滅の三つの刹那相によって特徴づけられる生存をもたないから、過去・現在・未来の三つの時間的区分はそれらには適用されない。従って、それらは時間には関連しない (kālavimutti)。<sup>(120)</sup> このまさに同じ理由で、それらには経験に基づく存在を五蘊へと分析する伝統的な分析のための余地はない。というのは、諸蘊に含まれるものは、経験に基づく存在の特質を、それ故に、時間的区分を、属性として持つはずだからである。<sup>(121)</sup>

paññatti のもう一つの注目すべき特質は、それらが有為 (saṅkhata 条件づけられたもの) もしくは無為 (asaṅkhata 条件づけられないもの) として記述しえないということである。というのは、そのように記述しうるための自性を持たないからである。<sup>(122)</sup> 有為と無為という二つのカテゴリーは、条件づけられた実在と条件づけられない実在の両方をすっかり包摂するから、そのような記述は、それら (paññatti) の非実在性に触れるもう一つのやり方である。

先の見解の帰するところは、dhamma が本質的なもの (sabhāva-siddha) であるのに対して、paññatti は単に概念化されたものにすぎない (parikappa-siddha)、<sup>(123)</sup> ということである。前者は、自性によって別々に立証されうる存在である (aññamaññabyatirekena paramatthatō upalabbhati)。<sup>(124)</sup> 後者は、心の総合する働きの所産で、心によって存在する。それは、本質的存在の上に重ね合わされた心的構成概念であり、それ故に、いかなる客観的対応物をもたない。paññatti を生起せしめるものは、実際は複合体であるものに、単一体を押しつけることである (samūhekaggahaṇa)。<sup>(125)</sup> 一であるかのように見えるものが分解していく間に (ghaṇa-vinibbhoga)、<sup>(126)</sup> その単一体は消え、複合性が明らかとなる。かくして、車軸・輪・枠・棒等の構成部分がある仕方で配列せられると、そこに慣用的語法の単なる言葉すぎない「車」なるものが生じるが、各構成部分を検討してみると、第一義的には「車」なるものはないように、また、編み壁等の家の構成部分がある仕方で一つの空間を囲むように置かれると、そこに慣用的語法の単なる言葉にすぎない「家」なるものが生じるが、第一義的には「家」なるものはなく、  
また、幹・枝・葉等がある仕方で置かれると、そこに慣用的語法の単なる言葉である「木」なるものが生じるが、各構成部分を検討してみると、第一義的には「木」なるものはないように、そのようにまた、執着の対象としての五蘊があるとき、そこに慣用的語法の単なる言葉である「有

六

情]、「人」なるものが生じるが、各構成部分を検討してみると、第一義的には、「私はある」とか「私（我）」とかの想定の基盤としての「有情」なるものはない。<sup>(127)</sup> 同様の仕方で、複合体なるものの上に一なるものの押しつけを理解すべきである。

二種の paññatti が区分せられる。一つは nāma-paññatti（名施設）であり、もう一つは attha-paññatti（義施設）である。最初のは、実在もしくは非実在なるものがそれを通して示されるところの名称、語、記号ないしはシンボルを指す。「それは、意味が世間の約束事によって決定されているあれこれの語による単なる認識の仕方にすぎない (saññākāra-matta)」。<sup>(128)</sup> それは世間の同意によって作られ (loka-saṅketa-nimmitā)、世間的な言葉づかいによって確立せられているものである (loka-vohārena siddhā)。<sup>(129)</sup> attha-paññatti と呼ばれるもう一方のものは、名称、言葉、記号ないしはシンボルに対応する考え、概念、概念内容を指す。それは心の分別的機能 (kappanā) によって生み出され、実在の諸要素が特別な状況、位置 (avatthā-visesa) にあるとき、その実在の諸要素によって提示せられた様々な形や外観に基づいている。<sup>(130)</sup> nāma-paññatti も attha-paññatti も共に、このように心理的起源を持ち、それ自体、客観的な実在性を欠いている。

nāma-paññatti は、しばしば知らしめるものとして定義され (paññāpanato paññatti)、attha-paññatti は、知らしめられるものとして定義される (paññāpiyattā paññatti)。<sup>(131)</sup> 前者の定義は、主語表示 (kattusādhana) に、後者の定義は目的語表示 (kammasādhana) に基づいている。両者が共に示そうとしていることは、attha-paññatti を知らしめる nāma-paññatti と、nāma-paññatti によって知らしめられる attha-paññatti とは、相互に依存し合い、それ故に、論理上、分離できない、ということである。このことは、nāma-paññatti が語の概念との関連であり (saddassa atthehi sambandho)、attha-paññatti が概念の



語との関連である (atthassa saddehi sambandho)、<sup>(132)</sup> と述べているもう一つの定義の意味するところを説明する。これら二組の定義は、言葉という象徴的な媒体を通じての概念化と言葉化という二つのプロセスが、同一の現象の分離した二つの相にすぎないということを示している。実際には、単一の現象に相当するところのものが、二つの異った、しかし相互に関連した相として二分されるのは、定義の便宜のためである。それらは同一の現象の二つの眺め方を表わしている。違いは、同じ語 (paññatti) を二つの違った仕方 で定義することで設けられる。それが主語 (作者) として定義されるとき、それは nāma-paññatti であり、それが目的語として定義されるとき、それは attha-paññatti である。前者が vācaka つまり表わすものならば、後者は vacaniya つまり表わされるものである。<sup>(133)</sup> 同じ意味で、前者が abhidhāna (名) ならば、後者は abhidheyya (意味) である。<sup>(134)</sup> attha-paññatti が概念化のプロセスを表わすが故に、それは主観的な動的な面をより多く表現し、nāma-paññatti が言葉化のプロセスを表わすが故に、それは客観的な静的な面をより多く表現する。というのは、思考で組み立てられるものに語をあてはめること、換言すれば、言語という象徴的な媒体によるその表現は、それにある種の相対的な永遠性や客観性を付与するからである。言わば、それは一つの実在物 (実体) へと具体化されるのである。

ところで、nāma-paññatti によって知らしめられるところのものとしての attha-paññatti の定義は、その位置が真の存在 (dhamma) とどう関連しているかについての問いを生じさせる。というのは、真の存在もまた知らしめられうるもの (attha-paññatti) ならば、真の存在 (the real) と概念上の存在 (the conceptual) との二つのカテゴリーは、何を基盤にして区別されうるのだろうか。ここで見落としてならないことは、ほかならぬまさにその定義に従えば、attha-paññatti は、それが考えられる (parikappiyamāna) ということと、表現される (paññāpiya

異

māna) ということによって存在する、ということである。それ故に、それを概念化され表現されうるものとして説明することは、正しくない。それは概念化され表現される、という事実そのものである。このことは、概念化され表現されないでそれが存在することの可能性を排除する。真の存在（法）の場合、事情は全く違っている。なるほど、それら（諸法）は nāma-paṇṇatti によって知らしめられうる。だが、還元されえない事実としてのそれらの存在は、それらが知られ概念化されるということに依存してはいない。そのような真の存在が nāma-paṇṇatti によって知らしめられる場合に、後者は vijjamāna-paṇṇatti（存在施設）<sup>(135)</sup> と呼ばれる。なぜなら、それは真の究極的な意味（paramattha）で存在するものを表示するからである。それに対応する attha-paṇṇatti は、tājā-paṇṇatti つまり適切なる概念と呼ばれる。<sup>(136)</sup> このことは、真の存在が概念に姿を変える、ということの意味するのではない。それはただ、それに対応する概念が設けられた、ということの意味するだけである。

もし、法の教義が、前に討議したような paṇṇatti の副次的な説になるのなら、両者は、順次もう一つ別の展開になる。すなわち、世俗（sammuti）と勝義（paramattha）という二種の真理の間に引かれた区分に至る。それはアビダンマ的新考案ではあるけれども、初期の仏教教義と完全に結びついていないわけではない。というのも、のちに大系化されることになる先行の傾向は、初期仏教聖典自身にまでさかのぼって、その起源がたどられうるからである。そのような一つの例は、『アングッタラ・ニカーヤ（Āṅguttaranikāya）』において、nītattha と neyyattha との間に引かれた区分である。<sup>(137)</sup> 前者は、引き出された意味（nīta-attha 了義）を持つ言説、つまり、あるがままで明白、明確な言説であると受けとられることのできるものを指し、後者は引き出されるべき意味（neyya-attha 未了義）を必要とする言説を指す。ここでほのめかされた区分は、大まかに言えば、直接的意味と間接的意味との相違を

意味しているように理解されるかも知れない。その区分は大そう重要なので、それを見落すことは、次のようにブッダの教えを誤って伝えることとなる。「すでに引き出された意味を持つ説法を、引き出されるべき意味を持つ説法であると言明する者はだれでも、また逆に引き出されるべき意味をもつ説法を、すでに引き出された意味を持つ説法であると言明する者はだれでも、そのような者は、如来に関して、間違っただけの言説をなす者である。」<sup>(138)</sup> この *nītattha* と *neyyattha* の区分が、二つの真理という続いて起こる教義の出現に基盤を与えた、ということは大いにあるように思われる。実際、『アングッタラ・ニカーヤ』の註釈書は、最初の經典のくぐりと、世俗と勝義という二種の真理の上座部版との間に対応を設けようとしている。<sup>(139)</sup>

その説の上座部版に見える興味深い一つの特色は、相対的真理に用語 *sammuti* を使用することである。というのは、他のすべての仏教思想学派では、使われる用語は、*saṃvṛti* であるからである。その相違は、パーリ語とサンスクリット語の相違ではない。というのは、二つの用語は語源と意味の両方で相違するからである。*sammuti* という語は、語根 *man* (考える) から来ており、*sa-* という接頭語がつけられて、同意とか慣例とか一般合意とかを意味する。一方、*saṃvṛti* という語は、語根 *vr* (おおう) から来ており、接頭語 *sa-* がつけられて、おおいとか隠蔽とかを意味する。この相違は、二種真理説での語彙のみに限定されない。他にも、サンスクリット語の *saṃvṛti* がパーリ語の *sammuti* に対応することが、他のテキストにでてくる例によって確かめられる。<sup>(140)</sup> *sammuti* が慣例とか一般合意のことを指しているから、*sammuti-sacca* は、慣例とか一般合意に基づく真理を意味する。一方、*saṃvṛti-satya* の背後にある考えは、それが物事の本性をすっぱりとつつみ隠し、それを別の方法で出現せしめる、ということである。<sup>(141)</sup>

*sammuti* (世俗) と *paramattha* (勝義) に対応する二種の言説の妥

当性は、次のように明らかにされる。

Saṅketavacanaṃ saccaṃ lokasammutikāraṇā

Paramatthavacanaṃ saccaṃ dhammānaṃ bhūtalakkhaṇā <sup>(142)</sup>

訳すと次のようになる。「慣例に基づいたものを指す言説は、それが世間の同意に基づいているが故に妥当であり (sammuti-sacca)、究極的なカテゴリーを指す言説は、それが真の存在の本質に基づいているが故に妥当である (paramattha-sacca)。」ここで示されているように、二つの真理の相違は、saṅketa と paramattha の相違によっている。ところで saṅketa は、真の存在というカテゴリーの上に重ね合わされた心的な分別に依存しているものを含んでいる。<sup>(143)</sup> 例えば、用語対応表の妥当性は、用語に対応する客観的な存在に基づいているのではなく、特別な仕方で組織された物質的な諸法の集積の上に重ね合わされた心的分別に基づいている。それは、構成物の中に入っていく物質的諸法と性質が異なる何ものかではなくて、同じ程度に真実ではあるけれども、それにもかかわらず、大部分の人々の一般的な言い方で、それが単独の実在物であると信ぜられるが故に、それが存在すると言われるのである。paramattha という用語は自性 (sabhāva) を持つ真の存在 (諸法) のカテゴリーを示す。それらの相違は、次のように述べてさしつかえないだろう。すなわち、ある特別な状況が、存在の真の諸要素を表わす用語を基にして説明されるとき、その説明は勝義諦 (paramattha-sacca) である。その全く同じ状況が、心の総合する働きに依存しているものを表わす用語を基にして説明されるとき、その説明は世俗諦 (sammuti-sacca) である。前者の妥当性は、それが経験に基づく実在の究極的事実 (data) に対応していることに基づいている。後者の妥当性は、それが慣例に基礎づけられたものに対応していることに基づいている。

三

K.N.Jayatilke が彼の『Early Buddhist Theory of Knowledge』の中で指摘しているように、二つの真理の上座部版についての一つの誤っ

た考えは、勝義諦が世俗諦よりすぐれているということ、そして「一方の意味で真なるものは、もう一方では誤っているということ」<sup>(144)</sup> である。問題の区分は真実の程度の説に基づいているのではない、というこの意見は、以下、三つの註釈書に含まれている関連のある節の意識から明らかとなろう。

「ここに、有情とか神々とかブラフマンなどへの言及はsammuti-kathāであり、それに対して、無常・苦・無我・五蘊・(十二) 処・(十八) 界・正精進等への言及はparamattha-kathāである。教えが一般に受け入れられた慣習の言葉で述べられるとき、真理を理解し真理に通達して聖者の地位に就くことのできる者、その者に対しては、ブッダはsammuti-kathāに基づいた教義を説く。教えが究極的なカテゴリーの言葉で述べられるとき、真理を理解し真理に通達して聖者の地位に就くことのできる者、その者に対しては、ブッダはparamattha-kathāに基づいた教義を説く。sammuti-kathāを通じて真理に目覚めることのできる者に対して、教えはparamattha-kathāに基づいて提示されるのではない。逆に、paramattha-kathāを通じて真理に目覚めることのできる者に対して、教えはsammuti-kathāに基づいて提示されるのではない。この問題に関して、次の直喩がある。ちょうど、さまざまな方言でその意味を説明することのできる三ヴェーダの教師が、各々の生徒の理解する個々の方言を採り入れて生徒に教えることができるように、そのようにブッダは、時宜に適合して、sammuti-kathā かもしくはparamattha-kathā のどちらかを選び採って、教義を説く。ブッダがsammutiによってかparamatthaによってか、それとも両方によって——  
三  
どんな方法を採用しようと目的は同じだが——精神的・物質的現象を分析することを通じて、不死 (Immortality) への道を示すために、教えを説くのは、四聖諦を理解する個々の能力を考慮に入れることによってである。」<sup>(145)</sup>

上の引用文から示されるように、真理の通達は、世俗もしくは勝義、もしくは両方の結合した教えによって可能である。一つの方法が、他の方法より勝れているとか劣っているとかで選び出されるのではない。人が容易に理解しうる方言を用いるようなもので、一つの方言が他の方言より勝れているとか、劣っているとかを意味しているのではない。さらに、『アングッタラ・ニカーヤ』の註釈書が明瞭に述べているように、諸仏が教義を説くのに、sammuti に従おうと、それとも paramattha に従おうと、諸仏はただ真実なるもののみを、現実と一致するもののみを、真実ならざるもの (amūsā'va) に巻き込まれることなく、教える。<sup>(146)</sup>

「人が存在する」(sammuti-sacca 世俗諦) という言説は、「人」によって時間的に持続する実体を想像するのでなければ、誤りではない。慣例はこのように用語の使用を求めるが、そのような言語的使用に対応する存在論的実体を想定しない限り、そのような言説は妥当である。<sup>(147)</sup> 一方、註釈家たちが、ただ絶対真理 (勝義諦) に適合するために述べるように、もし仮に、「人が食べる」「人が歩く」と言う代りに、「五蘊が食べる」(Khandhā bhuñjanti) とか「五蘊が歩く」(Khandhā gacchanti) と言うならば、そのような状態は、いわゆる vohārabheda、すなわち容認せられた慣例の破断、に帰着するだろう。その結果、意味のあるコミュニケーションの崩壊となる。<sup>(148)</sup> それ故に、教えを説くとき、ブッダは言語上の慣例を越えることはないが (Na hi Bhagavā samaññam atidhāvati)、<sup>(149)</sup> puggala (人) のような語を、その表面上の意味に惑わされることなく (aparāmasam voharati)、<sup>(150)</sup> 用いる。「人」とか「個人」とかの言語上の名称を、対応する存在論的実体を想定することなく、採用するというこのブッダの能力の故に、ブッダは vohāra-kusala と呼ばれている。<sup>(151)</sup> そのような用語を使用するからと言って、決して、妄言を言う可能性を伴うものではない (musāvādo na jāyati)。<sup>(152)</sup>

vohāra-kusalatā すなわち語の使用の善巧さというのは、世間での日常

での使用に際して、慣例 (sammuti) とか、慣用語法 (vohāra) とか、名称 (paññatti) とか、言い回し (nirutti) に対して、それらに惑わされることなく、適合する能力である。<sup>(153)</sup> それ故に、人はブッダの教えを理解するに際し、言葉の単なる表面上の意味に、独断的に固執しないようにと忠告されるのである (Na vacanabhedamattam ālambitabbam)。<sup>(154)</sup>

前述の所見からして、二重の真理についての上座部版に従えば、一方の種類の真理が、他方のものよりもすぐれているとして提示されてはいない、と指摘されるべきであろう。前述の所見が到り着いたもう一つの興味ある結論は、上座部に関する限り、世俗諦 (sammuti-sacca) と勝義諦 (paramattha-sacca) の区別が、二種類の真理をそのまま指示しているのではなくて、真理を提示する二つの方法を指示している、ということである。それらは、形式的には、二種類の真理として紹介されているけれども、それらは真実なるものを表現する二つの方式として説明されるものである。それらは、一方が他方よりもすぐれているとか、劣っているとかの真理の二つの段階を表わすものではない。このことは、kathā (話) と desanā (教説) の二つの語が、何故、しばしば、二種の真理に関して用いられているかを説明する。<sup>(155)</sup> この面に関する限り、sammuti と paramattha の区別は、初期教典において出てくる nīttha と neyyattha との間に引かれた区別に対応する。というのは、我々が先に見てみたように、いかなる優遇的な価値判断も、nītattha と neyyattha との間では、なされてはいないからである。強調されていることはただ、二種類の言説が混同されてはいけない、ということだけなのである。このようなやり方で、sammuti と paramattha とを提示する大きなメリットは、真理の複数性といった考え方と、よく知られた『スッタニパータ (Suttanipāta)』の中の Ekam hi saccaṃ na dutiyam atthi (真理は一つであって、第二のものは存在しない)、<sup>(156)</sup> という言葉とを和解させる問題を引き起こすことがない、ということである。

三

註

- (1) dhamma (法) という語は、経験に基づく存在の究極的な事実 (data) を示すだけではなく、涅槃 (nibbāna) のような条件づけられていない状態をも示す。しかしながら、この研究では、前者の面のみが考慮されている。
- (2) ここでの言及は、その一般的意味に対するものである。その特別な意味では、nāma-rūpa (名色) は、次の精神・物理的要素を意味する。「受・想・思・触・作意これが名 (nāma) と呼ばれる。四大および四大所造色、これが色 (rūpa) と呼ばれる」(*Samyuttanikāya*(=S), PTS. vol.I, p.3) 「識によって名色あり」(*viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ*) というしばしば反復される言説においては、その語は特別の意味を指示している。
- (3) See e.g. *S.Vol.III*, pp.47,86; *Majjhimanikāya* (=M.), PTS. Vol.III, p.16
- (4) See e.g. *S.Vol.II*, p.248; *Vol.III*, p.231.
- (5) See e.g. *Dīghanikāya*(=D.), PTS. Vol.II, p.302; *Vol.III*, pp.102,243; *Aṅguttaranikāya* (=A.), PTS. Vol.III, p.400; *Vol.V*, p.52.
- (6) See e.g. *S.Vol.II*, p.140; *D.Vol.I*, p.79; *Vol.III*, p.38; *A.Vol.I*, p.255; *Vol.III*, p.17.
- (7) *S.Vol.III*, p.49.
- (8) Cf. *Aññatra paccayā natthi viññāṇassa sambhavo* (*M.Vol.III*, p.281).
- (9) See *Dhammasaṅgani* (=Dhs.), PTS. pp.5 ff.
- (10) Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies*, Kandy, 1976, p.21.
- (11) Cf. *The Central Conception of Buddhism*, London, 1923; *Buddhist Logic*, New York, 1962 (republication), Vol.I, Introduction.
- (12) Nyanaponika Thera, *op.cit.* p.41.
- (13) *Visuddhimagga-ṭīkā* (*Paramatthamañjūsā*) (=Vsmṭ), ed. M. Dhamma-nanda, Colombo, 1928, p.137.
- (14) *S.Vol.II*, pp.17,77.
- (15) *Ibid. loc.cit.*
- (16) *S.Vol.II*, p.77.
- (17) *Ibid. loc.cit.*
- (18) 短い、明快な説明については、Narada Thera, *A Manual of Abhidhamma*, Colombo, 1957, Vol.II, pp.87 ff. を参照のこと。
- (19) See L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha, tr. P. Demieville, *Melanges Chinois et Bouddhiques*, Vol.I, 1932, pp.57 ff.; J. Masuda, 'Origin Doctrines of Early Indian Buddhist



- Schools', (Translation of Vasumitra's Treatise), *Asia Major*, Vol.II, 1925, pp.53-7; Edward Conze, *Buddhist Thought in India*, London, 1962, pp.122 ff.; A.K.Warder, *Indian Buddhism*, Delhi, 1970, pp.289 ff.
- (20) *Kathāvatthu* (= *Kvu.*), PTS.Vol.I. pp.1 ff. およびその註釈書の関連箇所。
- (21) *Ibid*, loc.cit.
- (22) Cf. *Ahutvā sambhūtaṃ hutvā na bhavissati* (*Paṭisambhidāmagga* = *Psm.* PTS., p.76); *Evaṃ sabbe pi rūpārūpino dhammā ahutvā sambhonti hutvā paṭiventi* (*Visuddhimagga* = *Vsm.*, PTS.Vol.I, p.512).
- (23) See Y.Karunadasa, 'Vibhajyavāda versus Sarvāstivāda: The Buddhist Controversy on Time', *Kalyani, Journal of Humanities and Social Sciences*, Colombo, 1983, Vol.II, pp.16 ff.
- (24) Cf. e.g. *Mahaniddesa Aṭṭhakathā* (= *MhNdA.*), PTS. *Dhammasaṅgaṇi Aṭṭhakathā* (= *DhsA.*), PTS. p.126; *Visuddhimārgasannaya* (= *VsmS.*), ed.M. Dharmaratna, Colombo, 1890-1917, Sol.V, p.6.
- (25) See *Abhidhammatthasaṅgaha-Vibhāvini-Ṭīkā* (= *ADSVṬ.*), ed.D. Paññananda, Colombo, 1889, p.4. Cf. *Cinteti ti cittaṃ. Ārammaṇaṃ vijānāti ti attho. Yathāha: Visayavijānanalakkhaṇaṃ cittaṃ ti. Sati hi pi nissayasamanantarādipaccaye na vinā ārammaṇena cittaṃ uppajjati ti tassa tā lakkhaṇatā vuttā. Etena nirāmbanavādīmataṃ paṭikkhittaṃ hoti.* (*Ibid*. loc.cit).
- (26) *Ibid*. loc.cit
- (27) *Ibid*. loc.cit
- (28) *Ibid*. loc.cit; cf. *Svāyaṃ kattuniddeso pariyāyaladdho, dhammato aññassa kattunivattanattho.* *VsmṬ.* p.141.
- (29) Cf. *Paramatthato ekasabhāvopi sabhāvadhammo pariyāyavacanehi viya samāropitarūpehi bahūhi pakārehi pakāsiyati. Evaṃ hi so suṭṭhu pakāsito hoti ti* (*Abhidhammatthavikāsinī* = *Abhv.*, ed A.P.Buddhadatta, Colombo, 1961, p.117). *Sakasaka-kiccesu hi dhammānam attappadhanatā samāropaṇena kattubhāvo, tadanu-kūlabhāvena tamsampayutte dhammasamūhe kattubhāva-samāropanena (paṭipādetabbassa) dhammassa karaṇatthaṃ ca pariyāyato labbhati* (*ibid*. p.16).

- (30) *VsmT*.p.484.
- (31) *Ibid*.p.491.
- (32) *Dighanikāya-Ṭīka*(=*DT*.),Colombo,1974,p.28.
- (33) *Abhv*k.p.16; *ADSVT*.p.4.
- (34) *Abhidhamma-Mūlaṭīka*(=*AMT*.),ed.D.Paññāsāra and P.Vimala-dhamma,Colombo,1939,p.21.
- (35) *Ibid*.p.70.
- (36) *Abhv*k.p.210.
- (37) *AMT*.p.121.
- (38) *DT*.p.76.
- (39) *Ibid*.p.673; cf.*Dhammato aññassa kattunivattanatthaṃ dhammam eva kattāraṃ niddisati*(*AMT*.p.66); see also *VsmS*.Vol.V,p.184, *VsmT*.p.484.
- (40) *Vsm*.p.513.
- (41) *Ibid*.loc.cit.
- (42) *VsmT*.p.482.
- (43) *Abhv*k.p.393.
- (44) *VsmT*.p.482.
- (45) *Abhv*k.p.123.
- (46) *Paṭisambhidamagga*(=*Psm*.),PTS.vol.II,p.211.
- (47) *Abhv*k.p.414; *DhsA*.p.63; *PsmA*.p.12; *Mohavicchedanī* (= *Mvn*.), p.6.
- (48) *AMT*.p.21; cf.*Na hi ruppanādihi aññe rūpādayo kakkhaḷādihi ca aññe paṭhavī-ādayo dhammā vijjanti ti. Aññathā pana avabodhetuṃ na sakkā ti...sabhāvadhamme aññe viya katvā attano sabhāvaṃ dhārenti ti vuttaṃ*(*ibid*.p.22).
- (49) *VsmT*.p.462; see also *Abhv*k.p.116, *VsmS*.Vol.V,p.132.
- (50) *PsmA*.Vol.III.p.634.
- (51) *Vibhanga Aṭṭhakathā* (= *VbhA*.),PTS.p.45; see also *VsmS*. Vol. V,p.273, *VsmT*.p.359.
- (52) *PsmA*.Vol.I,p.16, *VsmT*.p.24.
- (53) *SA*.Vol.II.p.213, *Vsm*.p.520.
- (54) *Abhv*k.p.156.
- (55) *VsmT*.p.362.
- (56) *ADSVT*.p.32, *ADSS*.p.52.

- (57) *Vsm*.p.321.
- (58) *Cf. Nanu ca kakkhāḷattam eva paṭhavīdhātū ti? Saccam etam. Tathā pi...abhinne pi dhamme kappanāsiddhena bhedenā evaṃ niddeso kato. Evaṃ hi atthavisesāvabodho hoti ti*(*VsmT*.p.362).
- (59) *DT*.p.105; *cf Rūpakkhanda* *hasseva hi etaṃ (ruppanalakkhaṇaṃ), na vedānādīnaṃ. Tasmā paccattalakkhaṇaṃ ti vuccati. Aniccadukkhānattalakkhaṇaṃ pana vedanādīnaṃ pi hoti. Tasmā taṃ sāmāññalakkhaṇaṃ ti vuccati*(*SA*.Vol.II,p.291).
- (60) See *ADSVT*.p.32.
- (61) これらは、刹那説の上座部版に従うと、つかのまの法の三つの相である。
- (62) See *Abhv*k.p.288,*Mvn*.p.67.
- (63) *Na hi jāti jāyati jarā jīrati maraṇaṃ mīyati ti voharituṃ yuttaṃ, anavaṭṭhānato*(*Mvn*.pp.67-8).
- (64) *DT*.p.105.
- (65) *ADSVT*.p.4.
- (66) *ADSS*.p.3.
- (67) *Mvn*.p.258.
- (68) *Ibid. loc. cit*; *Abhv*k.p.123.
- (69) *Mvn*.p.258; *KvuA*.p.8.
- (70) *Mvn*.p.259.
- (71) Bhikkhu Nānamoli, *The Path of Purification*, Colombo, 1956, p.421.
- (72) *Vsm*.II, p.159.
- (73) See *VsmT*.p.227, *Mvn*.p.258, *ItiA*.p.142.
- (74) *Abhv*k.p.445.
- (75) *Cf....Saṅkhatasaṅkhatapaññattidhammesu na koci dhammo āramanapaccayo na hoti ti dasseti. Teneva hi 'yaṃ yaṃ dhammaṃ ārabbhā ti aniyamo kato ti. Nanu ca 'yaṃ yaṃ dhammaṃ' ti vuttattā paññattiyā gahaṇaṃ na hoti ti? Nāyaṃ doso. Dhammasaddassa ñeyyavācakkattā*(*Abhv*k.p.445).
- (76) *Abhv*k.p.346; *cf. Na hi abhāvassa koci sabhāvo atthi*(*VsmT*.p.539)
- (77) *Abhv*k.p.4; *VsmT*.p.225: *salakkhaṇa-saṅkhāto aviparīta-sabhāvo*.
- (78) *ADSVT*.p.62.
- (79) *Mvn*.p.69.
- (80) *VsmT*.p.197, *ADSVT*.p.123.
- (81) *Vsm*.p.376, *AMT*.p.43; *Tikapattihāna* (with commentary). (= *Tkp*),

- PTS. p.59.
- (82) *Tkp*.pp.62 ff.
- (83) *M*.Vol.I.p.480.
- (84) *Milindapañhā*(=*Mil.*), ed.Ananda Metteyya Mahathera, Colombo, 1962,pp.58-9.
- (85) *The Questions of King Milinda*,tr.T.W.Rhys Davids,New York, 1963(Dover Edition),p.97.
- (86) その他の説明は、*DhsA*.273,*MA*.Vol.II,p.287,*Abhv*k.p.293 を参照のこと。
- (87) *Op.cit*.p.270.
- (88) See *ADS*.p.28, *VsmS*.p.389.
- (89) See *VsmT*.p.451,*Abhv*k.p.273.
- (90) See *Tkp*.pp.3,14,16,*ADS*.p.28.
- (91) *VsmT*.p.451,*Abhv*k.p.273.
- (92) See Y.Karunadasa,*Buddhist Analysis of Matter*,Colombo,1967,p.26.
- (93) *Op.cit*.p.387.
- (94) *VsmT*.p.364; see also *Abhv*k.p.248.
- (95) *Vsm*.pp.444-5.
- (96) See e.g.*ADSVT*.p.5; *VsmT*.p.21; *Abhv*k.p.22.
- (97) *Abhv*k.p.22; *VsmT*.p.470.
- (98) *Mil*.pp.58-9.
- (99) *MA*.Vol.II,p.287.
- (100) *The Questions of King Milinda*,tr.T.W.Rhys Davids,New York, 1963(Dover Edition),p.142.
- (101) *S*.II,p.178.
- (102) *D*.I,p.28; *Ud*.p.69.
- (103) *DhsA*.p.78.
- (104) *Ibid*.p.79.
- (105) *Ibid*.pp.78 ff.
- (106) See *A Manual of Abhidhamma*(tr.of*ADS*),tr.Narada Thera, Colombo,1956,pp.79 ff.; Y.Karunadasa,*op.cit*.pp.155 ff.
- (107) *Op.cit*.p.110.
- (108) *Buddhist Manual of Psychological Ethics*,London,1923,p.340.
- (109) *Ibid*.loc.cit.
- (110) *Dhs*.p.110.
- (111) Cf.*Kvu*.controversy on the concept of person(puggala).

- (112) See below, pp.23 ff.
- (113) See below, p.23.
- (114) S.I, p.135.
- (115) *Abhv*k.p.346.
- (116) See *KvuA*.pp.198-9.
- (117) *AMT*.pp.114 ff.
- (118) *Ibid*.p.116.
- (119) *VsmT*.p.210.
- (120) Cf. *Vināsa*bhāvato atītādikālavasena na vattabbattā nibbanam paññatti ca kālavimuttā nāma(*ADSVT*.p.36).
- (121) *MA*.II, p.299.
- (122) Cf. *Saṅkhatāsaṅkhatalakkhaṇānaṃ pana abhāvena na vattabbā saṅkhatā ti vā asaṅkhatā ti vā*(*KvuA*.p.92).
- (123) *ADSVT*.p.52-3.
- (124) *VsmT*.p.198.
- (125) *Ibid*.p.137.
- (126) *DT*.p.123.
- (127) Bhikkhu Nānamoli, *The Path of Purification*, Colombo, 1956, p.458.
- (128) *VsmT*.p.225.
- (129) *ADSVT*.p.53.
- (130) *Abhv*k.p.317; *MiT*.p.376.
- (131) *ADSVT*.p.35; *SS*.verse 373; *PV*.verse 1066.
- (132) *Abhidhammatthasaṅgaha-Saṅkhepapaṇṇanā*, ed. W.Paññānanda Thera, Colombo, 1899, p.53.
- (133) *ADSS*.p.159.
- (134) *ADSSV*.p.54.
- (135) *SS*.p.68; *MA*.I, p.55.
- (136) *Ibid*.loc.cit.
- (137) *Op.cit*.Vol.II, p.60.
- (138) *Dve me bhikkhave Tathāgataṃ abbhācikkhanti. Katame dve? Yo ca neyyattham suttantaṃ nūtattho suttanto ti dīpeti, yo ca nūtattham suttantaṃ neyyattho suttanto ti dīpeti*(*A*.Vol.II, p.60).
- (139) *AA*.Vol.II, p.118.
- (140) See e.g. *Bodhisattvabhūmi*, ed. U.Wogihara, Tokyo, 1930-36, p.48. 通常の sammuti の代りに samvṛti が用いられているただ一つの上座部のテキ

- ストは、the Sinhala *sanné* to *ADS*.である。see *ADSS*,p.159.
- (141) See *Bodhicaryāvatāra-pañjikā*, Bibliothica Indica, Calcutta, 1904-14, p.170. 様々な仏教学派によって提出されている真理説についての詳細な説明については、L.De La Vallee Poussin, 'Les Deux, Les Quatre, Les Trois Verites'. *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol.V, pp.159 ff. を参照のこと。
- (142) *AA*.Vol.I,p.54; *KvuA*.p.34; *DA*.Vol.I,p.251.
- (143) See *SS*.verses 367 ff.; *NRP, JPTS*, 1913, verses 847 ff.
- (144) K.N.Jayatileke, *op.cit*, p.364.
- (145) See *AA*.Vol.I, pp.54-5; *DA*.Vol.I, pp.251-2; *SA*.Vol.II, p.77.
- (146) *DA*.Vol.I, p.251.
- (147) See K.N.Jayatileke, *op.cit*, p.365.
- (148) *SA*.Vol.I, p.51.
- (149) *KvuA*.p.103.
- (150) Cf. *KvuA*.p.103; *Atthi puggalo ti vacana-mattato abhiniveso na kātabbo*.
- (151) *SA*.Vol.I, p.51.
- (152) Cf. *MA*.Vol.I, p.125; *Tasmā vohāra-kusalassa lokanāthassa satthuno sammutiṃ voharantassa musāvado na jāyati*.
- (153) *DA*.Vol.I, 251.
- (154) *Abhv*.p.88.
- (155) *AA*.Vol.I, p.54; *Abhv*.p.324.
- (156) *Suttanipāta*, PTS, *gāthā* 884.

# 付 記

本稿は、大谷大学真宗総合研究所の研究紀要第5号（1987）に掲載の論文 Y.Karunadasa: The Theravāda Version of Dharmavāda の和訳である。なお、今回ここに和訳発表するにあたって、執筆者のケラニヤ大学（University of Kelaniya）の Y.Karunadasa 教授に御承諾を求め、また、真宗総合研究所からは、和訳転載の快諾を得たことを付記し、ここに感謝の意を表したい。

（本学教授・仏教学）